EL CONOCIMIENTO ANALOGICO DE DIOS. EL HUMANISMO CRISTIANO DE VICTORINO RODRIGUEZ

POR

EUDALDO FORMENT

1. El conocimiento divino

La tesis, que sintetiza unitariamente varias de Santo Tomás, que defiende y expone con su ya probada maestría el profesor Victorino Rodríguez a lo largo de su nueva obra *El conocimiento analógico de Dios* (1), que completa las dos anteriores también publicadas por la Editorial Speiro [*Temas clave de Humanismo Cristiano* (2) y *Estudios de Antropología Teológica* (3)], podría decirse, con unas palabras de la *Introducción,* que es la siguiente: «Dios es objeto de conocimiento para distintos sujetos, para distintas inteligencias, para distintos hábitos, en distintas funciones» (4) (pág. 13). Todos los ocho capítulos y los nueve apéndices, que constituyen este cuidado y documentado libro, son en realidad una explicación clara, ordenada y precisa, así como una prueba rigurosa, de esta tesis tomista. Gracias a la doctrina de Santo Tomás de Aquino, tanto teológica como filosófica, que el autor conoce a la perfección (5) —se ha dicho que es uno de los

(1) VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *El conocimiento analógico de Dios,* Madrid, Speiro, 1995, pág. 382.

(2) IDEM, *Temas clave de Humanismo Cristiano,* Madrid, Speiro, 1984.

(3) IDEM, *Estudios de Antropología Teológica,* Madrid, Speiro, 1992.

(4) IDEM, *El conocimiento analógico de Dios, op. cit.,* Introducción, pág. 13.

(5) El padre Victorino Rodríguez, O. P., Doctor y Maestro en Sagrada Teología, Miembro numerario de la Pontificia Academia de Teología de Roma y de la Real Academia de Doctores de Madrid, Presidente de

expertos actuales más cualificados del tomismo—, ha logrado un texto de gran utilidad para dar la respuesta adecuada y necesaria a la cultura actual, dominada por corrientes materialistas, positivistas, agnósticas y ateas.

Afirma el eminente tomista, uno de los mejores discípulos del padre Santiago Ramírez (6), que, en primer lugar, Dios es objeto de conocimiento por Él mismo, porque, como se explica en el capítulo II, el objeto de entendimiento divino es primeramente su misma esencia. El conocimiento intelectual en Dios, por ser Acto puro: «Es autotransparencia plena; no es autoconocimiento reflexivo como el nuestro retornando sobre el propio conocer. No es una cualidad adventicia o ejercicio de un hábito mental».

Las tres personas divinas poseen este autoconocimiento perfecto por igual. «Sin embargo, el conocer del Padre es una emanación conceptiva, cuyo término personal es el Verbo o Segunda Persona de la Santísima Trinidad (...) Esta sublime verdad de fe encontró en San Agustín y en Santo Tomás una espléndida ilustración analógica en el proceso de la intelección humana, que también tiene un término inmanente, el concepto, o especie expresa o verbo mental, perfectamente traslúcido, que es *lo que* conocemos y *con lo* que conocemos la realidad extramental» (7).

Precisa que esta comparación entre el Verbo divino y el verbo humano: «Se trata de una analogía explicativa (no demostrativa)», porque el concepto del entendimiento del hombre: «Ni es subsistente ni idéntico en naturaleza con la inteligencia concipiente,

---

la Sección Española de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA) y prior del Convento de Santo Domingo el Real, es autor de más de 40 libros y 300 artículos y folletos. Entre sus últimas obras, además de las citadas, pueden destacarse: *Estudio histórico-doctrinal de la Declaración de la libertad religiosa*, Salamanca, 1966 y *Los sentidos internos*, Barcelona, 1993. Véase E. FORMENT, *El conocimiento sensitivo interno según Victorino Rodríguez*, en *Verbo* (Madrid), 313-314 (1993), págs. 387-414.

(6) Véase: E. FORMENT, *Victorino Rodríguez: Estudios de antropología teológica*, en *Espíritu* (Barcelona), XLI/105 (1992), págs. 92-93.

(7) VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *El conocimiento analógico de Dios*, *op. cit.*, pág. 15.

con el acto de entender y la cosa conocida, como es sustancial el Verbo Divino e idéntico en naturaleza con el Padre» (8).

Secundariamente el entendimiento divino también conoce todos los inteligibles, aunque ya de una manera distinta. Para explicarlo, Victorino Rodríguez cita este clarificador argumento de Santo Tomás, que lo justifica del siguiente modo: «Dios se ve a sí mismo en sí mismo, ya que a sí mismo se ve por su esencia y las otras cosas no las ve en ellas mismas, sino en sí mismo, por cuanto su esencia contiene las imágenes de lo que no es Él» (9), ya que todas estas cosas imitan imperfectamente esa esencia.

Advierte también el autor, respecto a este conocimiento, que «No debe entenderse como si se tratara de un conocimiento confuso o indiferenciado: Dios contempla en sí mismo todas las cosas en su más mínima individualidad y complejidad (...) las notas distintivas de cada cosa son participaciones de la naturaleza divina, y en ellas conoce Dios todas y cada una de sus participaciones» (10).

Añade que: «Se trata de un conocimiento intuitivo, no discursivo. No se pasa del conocimiento de sí mismo como causa de las criaturas al conocimiento de las mismas, como nosotros discurrimos del conocimiento de la causa al conocimiento del efecto o del conocimiento del efecto al de la causa, o sucesivamente de un conocimiento a otro sin conexión causal. Dios intuye los efectos en sí mismo como en su propia causa: no conoce *per causam*, sino *in causa*, simultáneamente (...) Porque Dios conoce las cosas causándolas» (11).

Siendo en Dios idéntico su ser y su conocer, las participacio-

(8) *Ibid.*, pág. 16.

(9) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5, in c.

(10) VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *El conocimiento analógico de Dios*, *op. cit.*, págs. 16-17.

(11) *Ibid.*, pág. 17. Además de un texto del Aquinate (*Suma Theologiae*; I, q. 14, a. 7, ad 2), cita las siguientes palabras de San Agustín: «Todas sus criaturas, espirituales y corporales, existen porque El las conoce, no porque existen las conoce» (SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XV, 13, Ml. 42, 1076).

nes del ser de Dios lo son también de su conocer. Aunque, como indica muy bien el doctor Victorino Rodríguez: «Así como la idea creadora del artista no se plasma en la realidad, no es efectiva, sin determinación voluntaria de su existencia, así la ciencia de Dios "es causa de las cosas en cuanto unida a su voluntad" (*S. Th.*, I, q. 14, 7)» (12).

Desde esta doctrina se resuelven los problemas del conocimiento divino del no ser (lo pasado y lo futuro), del mal, de los futuros contingentes, de los actos libres humanos y de los actos malos. El primero, notando que: «Como el conocimiento de Dios, idéntico a su ser, tiene medida de eternidad, abarcando todo el tiempo sin sucesión, alcanza presencial e intuitivamente todas las cosas que ocurren en el tiempo: pasadas, presentes y futuras». El segundo, que: «El conocimiento divino de las cosas es perfecto por conocerlas tal como son, o plenas de entidad o defectuosas o malas. Por el hecho de conocer las cosas privadas de bien, conoce simultáneamente el mal» (13).

Respecto a los futuros contingentes, siguiendo también al Aquinate, escribe: «Dios conoce siempre en su presencialidad todo lo que para nosotros es pasado (recordable), presente (visible) o futuro (previsible o conjeturable) según se trate de futuro necesario o contingente. No es que para el conocimiento de Dios sea lo mismo lo necesario que lo contingente; en lo que no hay diversidad es en el factor presencialidad cognoscitiva del objeto de la ciencia divina. Tan presente le es el pasado (que ya entró en el orden de lo necesario, incluso para nosotros, y es objeto de ciencia histórica) como el futuro contingente (conjeturable para nosotros, pero para Dios visible en su hoy eterno)» (14).

En cuanto a los dos últimos, aplicando la denominada doc-

---

(12) Victorino Rodríguez, O. P., *El conocimiento analógico de Dios, op. cit.*, pág. 17.

(13) *Ibid.*, pág. 18. Concluye, por ello, el padre Rodríguez que: «Nadie conoce mejor el mal que quien conoce el bien que deberían tener las cosas y no lo tienen. Por eso nadie conoce como Dios la malicia del pecado» (*ibid.*, págs. 17-18).

(14) *Ibid.*, pág. 19.

trina de la premoción física, lo explica del siguiente modo: «Dios mueve las causas segundas con su ciencia práctica conforme a la condición de ellas: a las causas que obran necesariamente las premueve a obrar necesariamente, y a las cosas que obran libremente las premueve a obrar libremente. En este segundo caso, el efecto resultante procederá de Dios necesaria e infaliblemente, de la voluntad humana procederá libre y responsablemente» (15). En definitiva, las dificultades, que parecen presentarse, radican, según el autor, en la tendencia a concebir la ciencia divina de manera antropomórfica.

2. El conocimiento sobrenatural

A Dios le conocen los ángeles, que se conocen también a sí mismos, a los demás ángeles, a los hombres y al mundo. En la exposición de este conocimiento, del que se sabe muy poco por la Escritura, les sigue, en el capítulo III de la obra —como declara el autor— la angeología del: «*Doctor Angélico,* así llamado desde el siglo xv, con gran frecuencia en los documentos de León XIII y San Pío X, no sólo por su vida inocente y sobrehumano ingenio, sino también por este maravilloso tratado sobre los Angeles» (16).

El conocimiento angélico no es ya simple como el de Dios. Por una parte: «La inteligencia y el entender del ángel difieren realmente de su esencia o substancia, de la que son accidentes connaturales. Pero sí conoce su propia esencia, inteligencia y acto de entender sin necesidad de especie impresa, como ocurre en el entender humano. Su naturaleza totalmente inmaterial es apta para ser conocida inmediatamente, sin función abstractiva previa» (17). Por otra: «El ángel conoce las cosas distintas de él por especies impresas connaturales o concreadas por Dios en él. A Dios sí lo puede conocer naturalmente como causa de su ser

(15) *Ibid.*, págs. 20-21.
(16) *Ibid.*, pág. 23.
(17) *Ibid.*, pág. 24.

al contemplarse a sí mismo y, por supuesto, más perfectamente a como lo conoce el hombre discurriendo a través de las creaturas» (18).

La Revelación proporciona muchos más datos sobre el conocimiento beatífico de Dios, que conllevará la salvación del hombre, que del conocimiento angélico. Sin embargo, Santo Tomás, como señala el profesor Victorino Rodríguez, lo estudió amplia y profundamente. Además de exponer la enseñanza de la fe sobre su existencia, dio el siguiente argumento racional, basado en el deseo natural de conocer a Dios: «Cuando el hombre ve un efecto, experimenta el deseo natural de ver la causa, es precisamente de ahí de donde brota la admiración humana. Así, pues, si el entendimiento de la criatura racional no llegase a alcanzar la causa primera de las cosas, su deseo natural quedaría defraudado. Por tanto, hay que admitir absolutamente que los bienaventurados ven la esencia de Dios» (19). De ahí que: «A Santo Tomás le preocupaba ya desde niño saber qué era Dios, *quid est Deus,* preguntaba a su preceptor en Montecasino» (20).

Después de exponer y valorar las distintas interpretaciones, como las de Cayetano, el Ferrariense, Báñez y Juan de Santo Tomás, sobre este pasaje, el padre Victorino Rodríguez propone una nueva, sin ánimo de superar a ninguno de ellos y declarando previa y explícitamente su «respeto para estos grandes tomistas y otros». Lo que no es extraño, porque a diferencia de otros tomistas actuales, algunos también de gran prestigio, no ha dejado de prestar atención y ser muy fiel a la rica tradición tomista (21).

Su solución, que resuelve con gran sencillez esta difícil problemática, es la siguiente: «El hombre desea naturalmente conocer y remontarse al conocimiento de la causa al conocer los efec-

(18) *Ibid.*, pág. 26.

(19) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae,* I, q. 12, a. 1, in c.

(20) VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *El conocimiento analógico de Dios, op. cit.*, pág. 11.

(21) El P. Victorino Rodríguez siempre ha mostrado cómo los grandes comentaristas e intérpretes de Santo Tomás han resuelto fielmente los problemas que planteaban.

tos. Esto está expresamente en el argumento de Santo Tomás. Esta incitación al conocimiento de la causa es lo que motiva la elaboración de las cinco vías para probar la existencia de Dios. Pero no es lo mismo desear y conseguir ver la esencia de Dios en sí misma, de que nos habla la revelación» (22). El deseo natural del hombre de Dios es distinto de lo que proporciona la visión sobrenatural, pero ambas están en continuidad (23).

En el primero de los apéndices —de los nueve que, con gran acierto, ha incluido el autor como una segunda parte de la obra, para desarrollar más ampliamente y en mayor profundidad algunos problemas tratados en los capítulos de la primera—, titulado *El deseo natural de ver a Dios,* expone con mayor detenimiento su posición. Comienza también examinando y valorando críticamente las soluciones de Tomás de Vio Cayetano, el Ferrariense, Domingo Báñez, Juan de Santo Tomás, H. de Lubac y K. Rahner. Establece después la siguiente importantísima distinción: «Ante todo hay que pensar que Santo Tomás en aquel deseo natural no entiende el deseo de la visión intuitiva de Dios, que constituye el fin sobrenatural. A la bienaventuranza en concreto no la desea el hombre naturalmente, sino libremente, y a la bienaventuranza sobrenatural en concreto de ningún modo, ni natural ni sobrenaturalmente por las fuerzas de la naturaleza» (24).

Finalmente concluye: «Por tanto, Santo Tomás concede que el hombre no apetece necesariamente la visión de Dios. Pero esto no obsta al deseo natural de la bienaventuranza, porque una cosa es desear la bienaventuranza en común, y otra cosa desear la

(22) VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *El conocimiento analógico de Dios, op. cit.,* pág. 29.

(23) Véase: VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *Vivir el amor en la verdad,* en VV.AA., *Sanctus Thomas de Aquino Doctor Hodiernae Humanitatis.* Miscellanea offerta dalla Società Internazionale Tommaso d'Aquino al suo Direttore *Prof. Abelardo Lobato, O. P.* per il suo LXX genetliaco a cura di Daniel Ols, O. P. Col.: Studi Tomistici, núm. 58. Città del Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, 1995, págs. 705-712.

(24) VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *El conocimiento analógico de Dios.* Apéndice I. *El deseo natural de ver a Dios,* págs. 183-184.

bienaventuranza en concreto, esto es, la visión de la divina esencia». Frente a todas las otras interpretaciones, el doctor Rodríguez prueba con muchísimos textos que: «Niega Santo Tomás el deseo natural de la visión de la divina esencia absolutamente, sin distinción alguna de deseo eficaz e ineficaz, de deseo y de consecución». Concluye, por ello, que: «Según Santo Tomás no se da deseo natural de la bienaventuranza en concreto, y mucho menos de ver la esencia divina inmediatamente, que es, además, algo sobrenatural si es inmediata o intuitiva» (25).

El capítulo IV de la obra, en el que se comienzan a estudiar los diferentes conocimientos de Dios que puede alcanzar el ser humano en esta vida, está dedicado también a otros conocimientos que sobrepasan la capacidad intelectiva propia de la naturaleza humana, pero que Dios infunde al hombre. El primero es el que le proporciona la virtud teologal de la fe. Se explica muy bien lo que es el acto de fe, definido por Santo Tomás como: «Acto del entendimiento que asiente a la Verdad divina por imperio de la voluntad movida por la gracia de Dios» (26).

De entre toda la ordenada y clara exposición que se hace en este capítulo del hábito de la fe infusa, pueden destacarse dos importantes advertencias. La primera, que: «Nadie (...) puede consentir a la predicación evangélica, como es menester para conseguir la salvación, sin la iluminación e inspiración del Espíritu Santo, que da a todos suavidad en consentir y creer a la verdad. Por eso la fe, aun cuando no obre por la caridad, es en sí misma un don de Dios, y su acto es obra que pertenece a la salvación; obra por la que el hombre presta a Dios mismo libre obediencia, consintiendo y cooperando a su gracia, a la que podría resistir» (27).

La segunda es que se trata de un: «Acto intermedio entre el acto de visión clara y cierta de la ciencia y el asentimiento imperfecto operativo. Quien cree asiente con certeza, pero su inte-

(25) *Ibid.*, pág. 185.

(26) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 9, in c.

(27) VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *El conocimiento analógico de Dios*, *op. cit.*, pág. 32.

ligencia no reposa tranquila en la verdad, en razón de su inevidencia, hasta que no llegue a verla en la intuición beatífica». Sobre la naturaleza de este acto peculiar explica también el profesor Rodríguez, con su acostumbrada precisión y rigurosidad, propias de los grandes teólogos, que: «Al acto de fe lo define Santo Tomás, perfilando la fórmula de San Agustín, como un asentimiento cogitabundo ("*cum assensione cogitare*") a las verdades reveladas por Dios, acto intermedio entre el acto de visión clara y cierta de la ciencia y el asentimiento imperfecto opinativo» (28).

Un segundo conocimiento sobrenatural de Dios, que puede tener el hombre, es el denominado «místico» o «ciencia de los santos». Tal conocimiento es posible gracias a los dones especulativos del Espíritu Santo (29): entendimiento, sabiduría y ciencia (30). Siguiendo a su maestro Santiago Ramírez (31), escribe

---

(28) *Ibid.*, pág. 34.

(29) Tanto las virtudes infusas, teologales y cardinales, y sus derivadas, como los dones del Espíritu Santo, que se reciben además de la gracia santificante —cualidad que diviniza por hacer participar al hombre de la misma naturaleza divina, aunque analógica y accidentalmente—, son hábitos operativos infundidos para que se puedan realizar actos sobrenaturales. Las virtudes son actualizadas por la gracia actual. Por esta moción divina, Dios actúa como causa principal primera y el hombre en cuanto causa principal segunda, puesto que está subordinada totalmente a la primera. Por ello, el hombre actúa y lo hace cuando y como quiere. De ahí que los actos se producen al modo humano. Las virtudes son perfectísimas, pero poseídas de modo imperfecto, acomodándose a la naturaleza humana general e individual.

En cambio, los dones del Espíritu Santo tienen una única causa principal, la moción divina. El hombre se limita a ser causa instrumental de los actos producidos. La gracia actual absorbe la actividad natural y los dones se realizan de un modo divino, de una manera sobrehumana, mucho más perfecta que la de los actos virtuosos del ser humano. El hombre es entonces pasivo, se deja conducir, aunque sólo con una pasividad inicial, porque una vez recibido el don se asocia a él, con consciencia y libertad.

(30) El don del entendimiento es el hábito del entendimiento infundido con la gracia santificante, que permite, con la moción del Espíritu Santo, penetrar en la comprensión de las verdades reveladas. El de sabi-

Victorino Rodríguez: «Se trata de un conocimiento sobrenatural o infuso, derivado de la fe, tampoco discursivo, pero que lo complementan con cierta experiencia de lo sobrenatural (...) No es un conocimiento intuitivo de Dios, como el que Él tiene de sí mismo o el que tienen los bienaventurados en la visión beatífica. Tampoco es un conocimiento mediato y discursivo como es el de la ciencia teológica. Se trata de una cointuición de Dios en sus efectos sobrenaturales en el contemplativo que opera con especies impresas y expresas» (32).

3. El conocimiento teológico

El capítulo siguiente, el IV, tiene aún una mayor importancia, por la claridad con que se expone todo lo referente al conocimiento de la Sagrada Teología o Teología sobrenatural, como también se la podría denominar. En realidad, toda esta parte es una modélica explicación de la doctrina de Santo Tomás, tal como se encuentra en la cuestión primera, con que comienza la primera parte de su *Suma Teológica*. El autor hace notar que el orden, que sigue el Aquinate en la presentación de los distintos artículos que constituyen la cuestión, es la de los siete trascendentales.

En cuanto al ser de la Teología, indica, por una parte, que: «Abarca las verdades reveladas en sí captadas por la fe, su exposición explicativa y defensiva, sus derivaciones demostradas, sus proyecciones normativas, su evolución y su historia. Todo ello forma un *corpus theologicum*, materialmente vario, pero con unidad formal átona» (33).

---

duría permite juzgar adecuadamente de todas las verdades divinas; y el de ciencia sobre todo lo creado en relación al fin último sobrenatural.

(31) Cf. S. M. Ramírez, O. P., *De hominis beatitudine*, en *Opera omnia*. Ed. de Victorino Rodríguez, O. P., CSIC, Madrid, 1972, 5 vols.

(32) Victorino Rodríguez, O. P., *El conocimiento analógico de Dios*, *op. cit.*, pág. 36.

(33) *Ibid.*, pág. 40.

En otro de los apéndices, que se encuentran en la segunda parte de la obra, el autor reproduce la *Alocución «Libentissimo»,* al Congreso Internacional de Teología del Concilio Vaticano II, de Pablo VI (34). En este documento, se expone claramente: «La razón de ser de la teología como mediadora entre la fe, la comunidad cristiana, el Magisterio de la Iglesia y los mismos fieles» (35).

Entre todas las importantísimas reflexiones que ofreció el Papa, puede citarse la primera: «Los teólogos están, y deben estar muy gozosos de hallarse al servicio de la comunidad cristiana y al servicio del magisterio. Su misión se inserta en la gran misión de la Iglesia, la de salvar las almas; su grandeza está no tanto en proponer ideas y doctrinas nuevas cuanto en la constante preocupación de decir las palabras de vida eterna de forma tal que penetren en las almas y las conduzcan y las confirmen en la fe de Cristo Jesús, único salvador».

Igualmente son muy dignas de destacarse las siguientes palabras sobre la misión de los teólogos. Estos, afirma el Papa: «Se hallan, además, al servicio de la verdad; más aún, cuando oficialmente están encargados de alguna función de enseñanza en la Iglesia, ellos también son, en cierto modo, maestros de la verdad. Por eso, su máximo cuidado será el de mantenerse fieles a la verdad de la fe y a la doctrina de la Iglesia, evitarán, pues, ceder al deseo de una fácil acogida y popularidad a costa de la seguridad de la doctrina enseñada por el magisterio; del magisterio, decimos, que hace en la Iglesia las veces del mismo Cristo, maestro» (36).

Este mismo texto pontificio —además de otros— le sirve al autor de este libro para justificar su posición al problema llamado de la «evolución del dogma». Considera que: «Más que

---

(34) IDEM, *El conocimiento analógico de Dios*. Apéndice II. *La Teología y el Magisterio Eclesiástico,* págs. 198-207.

(35) VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *El conocimiento analógico de Dios, op. cit.,* pág. 42.

(36) IDEM, *El conocimiento analógico de Dios*. Apéndice II. *La Teología y el Magisterio Eclesiástico,* pág. 203.

evolución o crecimiento de la verdad revelada, se trata de evolución o crecimiento del conocimiento de esa verdad» (37).

En otro apéndice dedicado a esta difícil y controvertida cuestión, titulado *Fórmula dogmática y progreso dogmático-teológico,* concluye: «Progresan realmente la Fe y la Teología en su íntima realidad conceptual. La Teología que nace de la Fe ayuda a ésta a desarrollarse, ejerciendo múltiples funciones, todas provechosas para la misma Fe. En orden a las definiciones dogmáticas es, naturalmente, más efectiva la Teología en sus funciones positivas, de invención de la verdad formalmente revelada. También la teología especulativa estimula el progreso dogmático y, sobre todo, se alimenta de él en orden a nuevos hallazgos teológicos y mayor comprensión de la verdad formalmente revelada». De un modo más sintético llega a este resultado: «Para vitalizar la Teología es indispensable vitalizar la Fe, y que la madurez de la Fe difícilmente puede lograrse sin cultivo de la Teología» (38).

Por otra parte, respecto a su ser, afirma abiertamente el doctor Victorino Rodríguez que la Teología es una auténtica ciencia. Lo es porque: «Se trata de un conocimiento discursivo que parte de unos principios, conocidos por sí o por una ciencia superior con la que conecta o a la que subalterna». Según esta doctrina de la dependencia o subordinación que, por su generalizado olvido, tiene mayor valor en nuestros días: «No se trata de subalternación de la ciencia teológica a sus principios, que son los artículos de la fe, sino a la ciencia de Dios que suministra esos principios a la ciencia teológica» (39).

La Teología es ciencia por proceder de esta ciencia superior. No, en cambio, como se ha llegado a decir en la actualidad, por partir de discursos filosóficos o de las ciencias experimentales.

---

(37) Victorino Rodríguez, O. P., *El conocimiento analógico de Dios, op. cit.,* págs. 48-49. Afirma también que «hay que advertir, por otra parte, que la misma verdad se puede expresar en forma simple o en forma argumentativa» (*Ibid.,* pág. 49).

(38) Idem, *El conocimiento analógico de Dios.* Apéndice III. *Fórmula dogmática y progreso dogmático-teológico,* pág. 239.

(39) Victorino Rodríguez, O. P., *El conocimiento analógico de Dios, op. cit.,* pág. 43.

Como explica magistralmente el padre Victorino Rodríguez: «La condición de necesidad y de certeza propias de la ciencia ("*cognitio certa per causas per demonstrationem acquisita*"), la participa la ciencia teológica de sus principios trascendentes, que son los artículos de la fe, más ciertos para el creyente que los mismos principios de la razón natural» (40).

No debe olvidarse, además, que: «La teología la produce el fiel católico que piensa su fe, la "*fides quarens intellectum*". Es la persona del fiel católico el principio *quod* quien hace la teología, mediante la inteligencia (principio *quo*), potenciada por la fe teologal y la "*ratio theologica*". No basta la fe para que haya formalmente teología, pero sin la fe ni se engendra ni se mantiene la teología. El teólogo que pierde la fe pierde la teología, aunque permanezcan elementos materiales de la misma disgregados (= cultura, recuerdos, arte dialéctica, etc.), no una teología viva, sino "cadavérica", al decir de los teólogos clásicos» (41).

4. El pluralismo teológico

Tiene igualmente una gran actualidad e interés la solución que se ofrece al problema de la unidad y del pluralismo teológico. El doctor Rodríguez afirma que: «El principio (...) informativo y unificador de la Teología es su motivo formal, la "revelación virtual", con la que opera su "*ratio theologica*" o "*ratio fidei illustrata*", en términos de Pío XII (*Humani generis*) y del Concilio Vaticano I» (42).

---

(40) *Ibid.*, págs. 43-44. Según el autor, la Teología tiene el carácter científico no sólo en toda su plenitud —y no de una manera parcial o relativa, como a veces se sostiene en nuestros días—, sino también de modo patente, tanto en su origen, en sus desarrollos y en sus conclusiones. «Cierto —precisa— que no todo lo que se aprende o enseña en teología son verdades científicamente establecidas; ocupan mucho lugar las opiniones. Pero basta que se den, como se dan, auténticas verdades científicas para concluir que se trata de una auténtica ciencia» (*Ibid.*, pág. 47).

(41) *Ibid.*, págs. 47-48.

(42) *Ibid.*, pág. 51.

Debe recordarse que, por ello: «Para Santo Tomás y para la teología clásica el objeto formal que motiva y unifica todo el discurso teológico es la divina revelación, no en su incidencia inmediata sobre la inteligencia del hombre, que así es como motiva a la fe teologal, sino mediatizada o quebrada por la razón (= revelación virtual), que se proyecta sobre la verdad revelada, no *"ut credibilis"* (= objeto de fe), sino *credibilis intelligibilis* (= objeto de teología)» (43). De ahí que Victorino Rodríguez llegue a establecer la siguiente tesis: «La unidad de la teología antes que de la unidad de la fe, parte de la unidad de la ciencia de Dios, a la que se subalterna» (44).

No obstante, advierte más adelante: «Dada la extensión y complejidad integral de la materia teológica, que abarca lo divino y lo humano, lo sobrenatural y lo natural, lo eterno y necesario, lo temporal y contingente, lo espiritual y lo material, lo permanente y lo variable, lo bueno y lo malo; que indaga fuentes, explica o deduce conclusiones, establece o aplica normas de comportamiento en la vida personal o social, que defiende y refuta, la unidad formal átona de la teología no puede ser igualmente perceptible en todo su quehacer. El mismo sol no ilumina con igual claridad los montes y los valles; no es lo mismo oír de cerca que de lejos, entender un axioma que una conclusión complicada» (45).

Con la perspicacia intelectual que le caracteriza, comenta a continuación el profesor Victorino Rodríguez: «El pluralismo específico dentro del género teológico, en contraste con la unidad específica átona de la teología de Santo Tomás, al que acabo de aludir, ha tomado estos últimos años una modalidad más radical. Ya no se trata de dar autonomía específica a las distintas partes o funciones de la teología, sino de dar un giro a toda la teología en toda su estructura, en su motivación y en su método. Es el giro antropocéntrico de la teología ensayado por Karl Rahner, S. J., con notable seguimiento desde mediados del siglo XX. No

(43) *Ibid.*, págs. 49-50.
(44) *Ibid.*, pág. 51.
(45) *Ibid.*, págs. 52-53.

es raro que el pluralismo teológico se extienda al pluralismo dogmático o de la fe» (46).

En el Apéndice I, *El pluralismo teológico* —en el que, como en los siguientes, profundiza extensamente algo tratado en el texto principal, en este caso sobre este problema, indica que, para esta teología antropocentrista: «No se trata tanto de dar prioridad al tema del hombre sobre los demás temas, sino el de enfocar antropológicamente y desde el hombre todos los tratados; no se trata tanto de dar prioridad a la pastoral y a la praxis humana sobre los demás temas, sino de enjuiciarlos a todos desde la existencia y praxis humanas» (47).

En el texto de la primera parte de la obra, declara asimismo: «Se comprende fácilmente la centralidad de Dios tanto como objeto principal, a quien hacen referencia todas las demás cosas y fines, como fuente del conocimiento sobrenatural por vía de revelación, y que, por tanto, se ha de ofrecer una sistematización teocéntrica» (48). Por el contrario: «Carlos Rahner pensaba que el objeto o tema central de la Teología es la existencia humana sobrenatural, en su realización personal concreta y social, contingente e histórica. Ha de ser, por tanto, antropocéntrica» (49).

De manera parecida, como escribe a continuación: «Eduardo Schillebeeckx concede que la teología ha de ser esencialmente teocéntrica, pero metodológicamente cristocéntrica, porque al conocimiento de Dios y de la economía de la salvación no llegamos sino por Cristo» (50). Sin embargo, como señala el doctor Rodríguez, hay que centrarse en Cristo, pero sin desatender nunca a Dios, que tiene prioridad en el orden metafísico y en el de la

---

(46) *Ibid.*, pág. 54.

(47) IDEM, *El conocimiento analógico de Dios*. Apéndice IV. *El pluralismo teológico*, págs. 254-255.

(48) VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *El conocimiento analógico de Dios*, *op. cit.*, pág. 63.

(49) *Ibid.*, págs. 62-63. Cita la obra siguiente: K. RAHNER, S. J., *Escritos de Teología*, I, Madrid, 1961.

(50) VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *El conocimiento analógico de Dios*, *op. cit.*, pág. 63. Cita a E. SCHILLEBEECKX, *Révelation et Théologie*, Salamanca, 1968.

Revelación en relación a Cristo, que es Dios y hombre. Después de citar este texto de San Pablo: «Todo es vuestro, vosotros de Cristo y Cristo de Dios» (51), dice: «La principalidad, pues, de Cristo es relativa, es de mediación o reconciliación. Dios se reveló plenamente en Cristo, pero no únicamente, pues también se había manifestado por los profetas; y la revelación de Cristo es del Dios-Hombre, que revelaba lo que había oído al Padre. La misma vida sobrenatural del hombre, tema tan importante en Teología, se ofrece como participación de la divina naturaleza» (52).

Paradójicamente, tal como escribe en el último apéndice citado: «Quienes recuerden los reproches que los teólogos de la "nueva teología" hacían a la teología tradicional de haber condicionado la divina revelación a la mentalidad y categorías filosóficas griegas (imputación poco admisible, desde luego), se sorprenderían ahora al oír a algunos de ellos proponer como irreversible el pluralismo esencial teológico en función del pluralismo filosófico ambiental» (53).

Completan estas y otras observaciones las del Apéndice V, *La Teología, saber contemplativo-activo*. Se afirma en el mismo que: «Una Teología horizontalista, primordialmente extrovertida en la vida de relación humana y en los problemas socio-políticos, y alimentada preferentemente de experiencia mundana, no sólo pierde su auténtico ser teocéntrico y contemplativo, sino lo mejor de su vitalidad y practicidad personal y cristiana» (54). Recuerda también el experto tomista dominico que: «La función negativa de la Teología como ciencia apoyada en la palabra de Dios y en los principios de un sano pensamiento, es liberar a la razón humana de la impotencia, de la ignorancia y del error, y, consiguientemente, denunciar y rectificar los caminos inmorales de la vida,

(51) I Cor 3, 23.

(52) VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *El conocimiento analógico de Dios, op. cit.*, pág. 64.

(53) IDEM, *El conocimiento analógico de Dios*. Apéndice IV. *El pluralismo teológico*, pág. 255.

(54) IDEM, *El conocimiento analógico de Dios*. Apéndice V. *La teología, saber contemplativo-activo*, pág. 297.

con más o menos certeza y concreción de sus certezas explícitas y la transparencia u opacidad de las situaciones individuales y sociales. Donde termina lo claro y distinto según la Fe y la Teología, tendrá que entrar en función la prudencia cristiana (último dictamen práctico)» (55).

Por último, frente al moderno proceso, que no es un progreso sino un retroceso, pues del teocentrismo se ha ido al antropocentrismo y de éste al praxismo, declara: «Pienso que es urgente una recuperación teológica en sentido inverso, una "liberación de la Teología", tanto en el orden gnoseológico como en el orden temático. Quiero decir que urge dar prioridad a la palabra de Dios sobre las opiniones de los hombres, a los principios de pensamiento de valor perene sobre las experiencias humanas variables y plurivalentes; al tema de Dios sobre los temas humanos; a la verdad teologal sobre la vida moral; a la contemplación sobre la praxis» (56).

5. Metodología teológica

La Teología por el hecho de ser ciencia tiene un método o argumenta, procede de unas verdades a otras. Como escribe el autor de *El conocimiento analógico de Dios*: «Que la Teología sea, como toda ciencia, argumentativa es obvio, y tanto más cuanto que su misma fuente, la divina revelación, procede muchas veces argumentativamente, aduciendo el por qué de lo que dice» (57).

Precisa, además, en primer lugar, que: «Conociendo el origen sobrenatural o trascendente del conocimiento teológico resulta claro que la argumentación típica de esta ciencia es la que procede por vía de autoridad divina y en relación con ella se orde-

---

(55) *Ibid.*, págs. 297-298.

(56) *Ibid.*, pág. 299.

(57) Victorino Rodríguez, O. P., *El conocimiento analógico de Dios, op. cit.*, pág. 66. Cita varios textos de la Escritura, en que se afirma explícitamente (*Tit.* 1, 9; *Tim.* 2, 32, 16; I *Cor.* 15, 12-13, entre otros).

nan los demás lugares teológicos (Tradición patrística, Magisterio, autoridad de los teólogos, verdades naturales, historia humana» (58).

En segundo lugar, afirma que: «En función de la prioridad del lugar teológico de la Revelación entre la Tradición y el Magisterio de la Iglesia como criterios de interpretación del sentido auténtico de la divina Revelación. Los argumentos de razón o filosóficos son "como extraños" en esta ciencia, pero al ser asumidos por el creyente para procurar la inteligibilidad de lo creído se integran en la teología» (59).

Infiere, de todo ello, que: «El método teológico, como propiedad que es de la Teología en su "fieri", ha de ser inventivo o "positivo" y especulativo, escriturístico, magisterial y racional, teórico y pastoral, afirmativo y negativo, tradicional y progresivo, sistemático e histórico, teocéntrico y antropológico, divino y humano, es decir, teándrico» (60).

Una mayor información sobre este tema lo aporta el Apéndice VI, *El método teológico después del Concilio Vaticano II*. Indica en el mismo que, en nuestros días, algunos, con una actitud revisionista: «Optan preferentemente por una sistematización y una metodología más bien cristocéntricas y antropocéntricas, acentuando a la vez más el destino pastoral de este saber y la condición existencial del hombre; un saber preferentemente del hombre, en el hombre y para el hombre, bajo la luz de la

---

(58) VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *El conocimiento analógico de Dios, op. cit.*, pág. 67.

(59) *Ibid.*, págs. 67-68.

(60) *Ibid.*, pág. 68. Son también muy importantes las dos siguientes advertencias. Primera: «La función positiva se ha de ejercer positivamente; y la función especulativa, especulativamente». Segunda: «En razón de la prioridad de sus fuentes, la Teología tiene que ser más tradicional que progresiva, y el progreso ha de consistir ante todo en el mejor conocimiento de las fuentes; más divina que humana, si bien muy atenta a las capacidades de aceptación de los hombres en las diversas culturas. Más que culturizar la fe ha de preocuparse de evangelizar la cultura, para lo cual es necesario conocerla e incluso incrementarla» (*Ibid.*).

Revelación, pero en cuanto hecha al hombre histórico - existencialmente» (61).

Sin embargo, aunque el Concilio Vaticano no se pronunció explícitamente sobre esta cuestión teológica, sostiene Victorino Rodríguez, en este texto, que toda la orientación conciliar es teocéntrica. Considera que existe lo que denomina un teocentrismo noético, en cuanto al medio de conocimiento, y otro temático, en cuanto a la estructuración ordenada de los diferentes tratados que constituyen esta ciencia.

Sobre el primero, asegura que la: «Preponderancia o principialidad formal de la fe, apoyada en la Revelación (...) indica suficientemente el carácter teocéntrico de la Teología en su aspecto más formal o de motivación noética». Señala también que: «La teología bíblica, como una de las disciplinas, no es ni puede ser toda la teología, como se pretendió en algunos medios pietistas protestantes fuertemente antiteologistas. Este principio formal animador del saber teológico entra, según el Concilio, en conjunción con la inteligencia para producir un conocimiento sistemático integral especulativo y práctico» (62).

El Concilio recomendó la revisión de la Teología, tanto en el primer aspecto como en el segundo de sistematización (63), pero

---

(61) IDEM, *El conocimiento analógico de Dios.* Apéndice VI. *El método teológico después del Concilio Vaticano II,* pág. 308.

(62) *Ibid.,* pág. 311.

(63) Después de proponer una muy práctica estructuración y ordenación de los distintos tratados de la Teología, según las orientaciones de los textos conciliares, refiere, por último, todas las sugerencias que se han hecho respecto al lugar de la Filosofía en la misma: «Prescindir en absoluto de la filosofía, estudiar la filosofía después de la teología; interponerla entre la Sagrada Escritura y la especulación teológica, estudiarla juntamente con la teología sin curso distinto, o estudiarla antes de la teología». Advierte seguidamente que: «Esto último parece que es aún el deseo más común y parece ser lo que está suponiendo el Decreto *Optatam totius.* Esto tiene a su favor el voto de la historia y valiosísimas razones objetivas».

Considera, con gran sentido común y desde su experiencia como profesor de Teología, que tales razones son las siguientes: «Para hacer teología hace falta madurez filosófica previa. Esto aparte de la conveniencia de que

nota el profesor Rodríguez que: «La renovación se busca, precisamente, en una mayor acentuación del teocentrismo en ambos aspectos: acentuar más el elemento revelación divina como fuente del conocimiento teológico, y dar más relieve a los temas bíblicos y litúrgicos, sin que con ello se pretenda reducir toda la teología a "Teología Bíblica", que tampoco se identifica con la divina Revelación» (64).

Con ello, como en otros muchos temas, el Concilio Vaticano II coincide con lo defendido desde siempre por el tomismo. «La teología de Santo Tomás es teocéntrica (...): horizontalmente, en cuanto al orden de los tratados, todos centrados sobre Dios, principio y fin de todas las cosas, de todas las acciones, de toda la historia, del ser y obrar de Cristo; y verticalmente, en cuanto a la posesión cognoscitiva de todos ellos: el saber teológico es, ante todo, un destello del conocimiento de Dios, comunicado personalmente por Él a los hombres, es decir, la participación del saber de Dios por encima de la revelación natural de las creaturas (65).

En este capítulo, que se titula *El conocimiento de Dios propio de la Sagrada Teología,* también concreta el autor que la analogía es el instrumento metódico fundamental de la Teología. Siguiendo a dos grandes tomistas, a Tomás de Vío, Cardenal Cayetano, y a su maestro Santiago Ramírez explica que: «La metáfora (...) es uno de los modos analógicos de hablar, pero no el único ni el principal. La metáfora, tan usada en la Escritura y en el lenguaje corriente, con tanta belleza, valor evocador y pedagógico o mnemotécnico, como es patente en las parábolas evangélicas y en las fábulas, no expresa lo que son propiamente las cosas; su sentido es traslaticio, por referencia a lo que es propia-

---

los sacerdotes estén en condiciones de tratar filosóficamente con los hombres a niveles humanos comunes; y aparte también de la necesidad de la filosofía "sana" para la génesis de la "*ratio theologica*" que es formalmente distinta de la "*ratio philosophica*", pero la supone» (*Ibid.,* pág. 328).

(64) *Ibid.,* pág. 324.

(65) *Ibid.,* pág. 305. Añade: «Por eso la argumentación más propia de esta ciencia es el que parte de la fe, la razón de autoridad divina (*Summa Theologiae,* I, q. 1, a. 8). Esta es la clave de la singular certeza y del singular método de esta ciencia» (*Ibid.*).

mente la cosa denominada. Más aproximada a la realidad entendida es la analogía propia, que puede ser de proporcionalidad o de atribución, sea intrínseca o extrínseca» (66).

Igualmente, indica más adelante que: «Para salvar la continuidad y la diferencia entre el lenguaje sobre lo humano y sobre lo divino, los santos Padres iniciaron y los teólogos continuaron la "triple vía" de *negación*, de *causalidad* y de *eminencia*: las palabras o juicios referidos a Dios han de entenderse depurados de toda imperfección o limitación propias de la palabra humana; todo lo que se diga con palabras comunes a Dios y al hombre, al referirlas a Dios, han de entenderse en grado eminente» (67).

La analogía es imprescindible para la Teología. «Cierto que el conocimiento que Dios tiene de sí mismo es simplicísimo y único y así es también su Palabra o Verbo, pero nosotros a Dios lo entendemos con conceptos distintos y lo expresamos con palabras y enunciaciones distintas, no sinónimas, sino análogas, que nos ponen en comunicación pluriforme con la realidad simplicísima de Dios. Así son también las palabras que expresan la fe» (68).

En el Apéndice VIII, *Teología y lenguaje*, se afirma en este sentido que: «Podemos (...) hablar y hablamos de Dios y de sus cosas, en términos simples o en proposiciones complejas, porque le podemos pensar a Él y a sus cosas y discurrir sobre lo mismo indefinidamente. Y como Dios, que empezó el diálogo personal con los hombres, se sirvió de conceptos humanos y palabras humanas, la respuesta del hombre, creyendo, pensando teológicamente y hablando sobre lo mismo, también es dada por medio de conceptos y palabras (...) Realmente el hecho de que la revelación de los misterios de Dios se verifique con palabras principalmente patentiza el valor del lenguaje humano para expresar a Dios» (69).

---

(66) Victorino Rodríguez, O. P., *El conocimiento analógico de Dios, op. cit.*, págs. 72-73.

(67) *Ibid.*, pág. 73.

(68) *Ibid.*, págs. 74-75.

(63) Idem, *El conocimiento analógico de Dios*. Apéndice VIII, *Teología y lenguaje*, pág. 350.

En el mismo lugar, aclara, disipando con ello algunos reparos actuales que, en los nombres análogos, es preciso distinguir entre lo significado y el modo de significar. «La regla áurea de depuración analógica del lenguaje teológico, para no caer en el naturalismo o antropomorfismo, es distinguir bien entre la significación pura y trascendente de los vocablos y el modo propio o distinto de sus diversas realizaciones conceptual-ontológicas, *v. gr.*, Dios existe, Dios es persona, Dios es bueno, Dios conoce, etc.; y también el hombre existe, es persona, es bueno, conoce, etc., pero Dios es todo eso a su modo (existencia esencial, persona trinitaria, la misma bondad, conocer sustancial, etc.) como el hombre lo es a su modo (existencia contingente, persona individuada sustancialmente, bueno por participación, cognoscente por adquisición, etc.)» (70).

Más adelante, en el Apéndice VII, *Teología sin Dios y liberación esclavizante*, siguiendo y comentando la Instrucción *Libertatis nuntius* (71), el padre Victorino Rodríguez muestra el defecto de método teológico, que conlleva muchas ausencias o vacíos teológicos, tendencias actuales, especialmente en la llamada «teología de la liberación». Sin duda, la más importante es la «ausencia de sentido trascendente y personal de Dios, anterior e independiente del mundo y del devenir histórico». También se da la «ausencia del reconocimiento claro de la divinidad de Jesucristo»; y la «ausencia de la aceptación del origen divino y constitución jerárquica de la Iglesia como sacramento universal de salvación» (72).

Además de estos y otros graves vacíos «sobrenaturales», como la «ausencia del sentido teológico y personal del pecado y de su efecto esclavizante, anterior y más profundo que el del pecado social y estructural», hay otros «naturales». Quizás el más paradójico sea el: «Vacío de amor misericordioso a todos los

---

(70) *Ibid.*, pág. 359.

(71) Publicada el 6 de agosto de 1984, por la *Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe*, por orden del Papa Juan Pablo II.

(72) IDEM, *El conocimiento analógico de Dios*. Apéndice VII. *Teología sin Dios y liberación esclavizante*, pág. 338.

hombres, especialmente a los pobres, como lo practicaron, por ejemplo, San Martín de Porres y San Juan Macías en hispanoamérica y como lo practica Teresa de Calcuta en Asia, sin odios ni luchas de clases» (73).

En la «teología de la liberación», como en otras «de genitivo», hay muchos errores y peligros: «Aunque tan diluidos y entremezclados con descripciones de hechos y divagaciones teóricas, más o menos esotéricas, que fácilmente pasan desapercibidas, especialmente para quienes conocen poco la teología católica. Semejante fenómeno había ocurrido con los movimientos "modernista" y de "nouvelle théologie", de los que no había cabal conciencia hasta que aparecieron recopilados, sintetizados y reprobados en la encíclica *Pascendi* de San Pío X y la *Humani generis* de Pío XII» (74).

6. El conocimiento racional de Dios

Los capítulos VI y VII de *El conocimiento analógico de Dios*, su autor los dedica al conocimiento filosófico o metafísico de Dios, puesto que: «También la filosofía, en su rama superior de la Metafísica, nos da el conocimiento natural de Dios (Teología Natural) y abre camino al conocimiento sobrenatural». Puede darse esta continuidad —que no supone de ningún modo que este último sea consecuencia del conocimiento racional—, porque: «No es verdad que el Dios de los filósofos sea distinto del Dios de los teólogos y profetas; San Pablo anunciaba a los filósofos atenienses el Dios desconocido que no es distinto de aquel en quien vivimos, nos movemos y existimos» (75).

En el primero de estos capítulos, después de explicar qué es la Teología natural, se estudia toda la problemática de la existencia de Dios. Se comienza con la cuestión de la necesidad de

(73) *Ibid.*, págs. 338-339.
(74) *Ibid.*, pág. 346.
(75) VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *El conocimiento analógico de Dios*, *op. cit.*, *Prólogo*, págs. 9-10.

su demostración. Frente al ontologismo, en sus distintas formulaciones —examinadas y valoradas detenidamente por el autor de esta obra— que sostienen que la existencia de Dios es evidente, establece que: «Dios no nos es evidente y mostrable, pero sí demostrable» (76). En esta tesis, también afirma, frente a todo agnosticismo —kantiano, positivista, modernista y fideísta— que es posible la demostración de la existencia de Dios. Con ello se rechaza igualmente el fenómeno moderno del ateísta, que no se limita como el agnosticismo a negar la posibilidad de esta demostración por parte del hombre, sino que postula la negación de la misma existencia de Dios.

Además de la valoración de las principales formas de agnosticismo, Victorino Rodríguez lo hace con las del ateísmo: el positivismo sensista, el iluminismo y racionalismo, el materialismo dialéctico y el humanismo existencial ateo. Tienen un especial interés las páginas que dedica al estudio de las «motivaciones inmediatas» del ateísmo, que considera que son las diez siguientes: la dificultad natural del conocimiento cierto de la existencia y la naturaleza de Dios; el compromiso moral que lleva consigo; las frecuentes deformaciones ideológicas en sentido agnóstico y libertario; el ambiente social de autosuficiencia humana, la lucha positivista antirreligiosa; la insensibilidad religiosa por la absorción de la atención por estímulos más elementales; la falta de formación religiosa suficiente; la acusada falta de personalidad; la deficiencia en la enseñanza teológica; y la observación de un comportamiento social de los creyentes (77).

Aparte de estas motivaciones, también considera el doctor Rodríguez otras, que son las que precisamente aducen los ateos. Son las cuatro siguientes: «la inutilidad de Dios o su no necesidad»; «la libertad y la autonomía humana postulan la no existencia» de Dios; «la alienación religiosa: la idea de Dios hace vivir al hombre ilusoriamente en un mundo que no es el suyo»; y «el hecho del mal en el mundo» (78).

(76) *Ibid.*, pág. 94.
(77) Cf. *Ibid.*, págs. 98-102.
(78) *Ibid.*, págs. 128-133.

Examinadas detenidamente las cuestiones de la necesidad y la posibilidad de demostración de la existencia de Dios, se pasa al estudio de la determinación de los fundamentos racionales o filosóficos que requiere la misma. Se prueba que tales bases son principalmente las cinco siguientes: «el realismo de un área o ámbito del ser más profundo y amplio que el ámbito de lo sensible y de lo cuanto, y, proporcionalmente, por parte de la mente humana, una capacidad de captación del ser más allá de la aprehensión sensible y experimentable (que realiza la física) y de lo imaginable cuanto (con que opera la matemática)»; «la existencia de una auténtica causalidad eficiente, más allá de la mera sucesión de los fenómenos y el valor objetivo u ontológico del principio de causalidad»; «el concepto de causa "propia", que es aquella de la que depende el efecto primordialmente», o de un modo esencial e inmediato; «el carácter análogo (no unívoco) de las nociones de ser, de causa y del mismo principio de causalidad»; y «la condición factual de las cosas observables de este mundo», o que necesitan de una razón de ser trascendente (79).

Después de la exposición de la estructura de las cinco vías de Santo Tomás, se presenta su aplicación concreta en cada una de ellas, en la vía del movimiento, en la vía de la subordinación de las causas eficientes, en la vía de la contingencia de los seres, en la vía de los grados de las perfecciones en las cosas, y en la vía de la finalidad de los agentes naturales (80). Se advierte claramente que, por una parte, todas estas vías ascendentes tienen su punto de partida no en meras esencias, sino en aspectos concretos y existenciales de los entes. Por otra, que siguiendo la línea de la eficiencia, concluyen verdaderamente en la afirmación de la existencia divina.

---

(79) *Ibid.*, págs. 102-107. Advierte el P. Victorino Rodríguez que: «La Iglesia Católica, amén de las reiteradas reprobaciones del agnosticismo teológico, en el Concilio Vaticano I definió como dogma de fe que la razón humana puede conocer naturalmente y con certeza la existencia del verdadero Dios a través de las creaturas, como indican las Sagradas Escrituras» (*Ibid.*, pág. 104).

(80) Cf. *Ibid.*, págs. 107-122.

Finalmente se presentan y enjuician los argumentos incompletos o inválidos. Según el profesor Rodríguez se pueden reducir genéricamente a los siete siguientes: «argumento cronológico o por el comienzo del tiempo»; «argumento entropológico basado en la ley de la entropía»; «argumento antropológico, por el origen de la vida del hombre»; «argumento eudamológico, por el deseo natural de felicidad»; «argumento ideológico, por las verdades eternas»; «argumento deontológico, por la conciencia Moral»; y «argumento etnológico o testimonio de la historia» (81).

Al estudio de la esencia de Dios se dedica el siguiente capítulo. Aunque de Dios más propiamente sabemos lo que no es que lo que es, no es posible el agnosticismo «esencial» de Dios. El conocimiento humano no es meramente negativo, porque las vías ascendentes utilizadas para demostrar la existencia de Dios, conducen ya a algún conocimiento de la esencia de Dios en el orden racional. «Las cosas creadas no sólo son índice de la existencia de Dios, sino también de su naturaleza, aunque muy imperfectamente».

Indica asimismo nuestro autor que el método de esta segunda parte de la Teología natural será también el de la analogía. «Consistirá en comparar las perfecciones divinas ya descubiertas con las perfecciones creadas que nos han orientado a Él, discerniendo conveniencias y diversidades según la triple vía de causalidad, de negación y de excelencia, que no sólo sirve para estudiar la esencia de Dios sino que ya nos sirvió en la indagación de su existencia» (82).

Todos nuestros conocimientos sobre Dios, que se pueden inferir, le alcanzan también por vía de causalidad, ya que también el punto de partida está en el conocimiento de las criaturas. No, por ello, estos atributos sólo dicen que Dios es la causa de las perfecciones de las criaturas, tal como afirmaba Maimónides, sino que poseen un contenido significativo. No es el mismo que el predicado a las criaturas, pero tampoco totalmente distinto. Según Santo Tomás, como se recuerda en este capítulo VII: «Uni-

(81) *Ibid.,* págs. 123-128.
(82) *Ibid.,* pág. 134.

camente poseemos un conocimiento verdadero de Dios cuando creemos que su ser está sobre todo lo que podemos pensar de Él, puesto que la substancia divina trasciende el conocimiento natural del hombre» (83). Los atributos se predican de Dios analógicamente.

Los atributos que se atribuyen a Dios, con este sentido analógico, pero de una manera positiva y substancial, son los que significan perfecciones en sentido absoluto y simple, removiendo, por tanto, las condiciones de finitud y de composición que se encuentran en las criaturas. Con ello: «Será siempre cierto que de Dios sabemos más y mejor lo que no es que lo que es. Esta "docta ignorancia" tiene, sin embargo, su compensación en la nobleza del objeto conocido, pues vale más conocer imperfectamente cosas grandes (Dios, el alma, universo) que conocer perfectamente algo insignificante (la estructura de un mineral o una operación aritmética» (84).

Gracias a este carácter analógico se puede afirmar la simplicidad del ser de Dios. Sostiene Victorino Rodríguez que: «La simplicidad es el atributo más característico o radical de Dios, la nota que lo distingue más radicalmente de lo que no es Dios. O, en otros términos, la nota más característica y radical de las criaturas en comparación con Dios es su complejidad o composición; la perfección de Dios es simple; la de las criaturas es compleja. De ahí que al tratar de la simplicidad de Dios como de su atributo primario, se trata a la vez de la trascendencia de Dios sobre todas las creaturas» (85).

Siguiendo el orden de las cuestiones y artículos del Tratado *De Dios Uno*, de la *Suma Teológica* de Santo Tomás (86), trata seguidamente de los otros atributos que se derivan de la simplicidad: la inmaterialidad y espiritualidad, la trascendentalidad y la inmiscuibilidad o no composición de Dios con el mundo. «El

(83) SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentes*, I, c. 5.

(84) VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *El conocimiento analógico de Dios*, *op. cit.*, págs. 134-135.

(85) *Ibid.*, pág. 135.

(86) Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, qq. 3-26.

tema de la perfección de Dios surge espontáneamente después de lo expuesto: en nuestro orden de cosas lo simple es lo imperfecto; la perfección importa integridad (*"bonum ex integra causa"*). Dios no es compuesto como las cosas creadas; tampoco es simple como las cosas elementales. Pero es omniperfecto, fuente de toda perfección, sumamente bueno» (87). Este atributo de la perfección divina implica que: «En Dios existen formal y eminentemente todas las perfecciones "puras", y, virtualmente, todas las perfecciones "mixtas", sin composición real alguna por parte de Dios, aunque sí de razón fundada en nuestro modo de entender» (88).

De la simplicidad y perfección de Dios se derivan otros cuatro atributos: infinitud y omnipresencia, inmutabilidad y eternidad, estudiados también rigurosamente en este capítulo. Conexionados deductivamente con estos constitutivos entitativos se deducen los atributos operativos, inmanentes y transeuntes. «Sabiendo que Dios es espíritu y ser personal, sus atributos de orden dinámico u operacional han de ser espirituales, concretamente conocimiento y volición. El obrar de Dios (su potencia, lo mismo que su vivir, consiste en conocer, querer o amar» (89). Con la exposición de estos atributos dinámicos finaliza este capítulo dedicado al conocimiento meramente racional de la esencia divina.

7. Gracia y cultura

En relación a esta temática filosófica conviene tener muy en cuenta el último apéndice, titulado *Evangelización de la cultura,* con que se termina esta cuidada obra, dedicado a la reflexión de la tarea evangelizadora de las culturas. Se determina en el mismo que: «Para que el Evangelio penetre en la persona, en su cultura y en la sociedad, es necesario que se encarne, que tome cuerpo

(87) VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *El conocimiento analógico de Dios, op. cit.,* pág. 141.

(88) *Ibid.,* pág. 142.

(89) *Ibid.,* pág. 149.

en sus conceptos, en sus apreciaciones, en sus sentimientos, en su lenguaje, en su cultura. Con ello el evangelio se hace receptible y aceptable por las distintas personas, sociedades y culturas» (90). Esta penetración sería lo que se denomina, en nuestros días, inculturación (91).

Esta asunción de elementos culturales positivos, que incluso pueden ser una preparación al mensaje evangélico, como advierte el autor, no significa una conversión a ellos. La Iglesia en este sentido no se hace cultura, porque nada divino se confunde con lo humano, siempre lo trasciende. «El mensaje evangélico, sobrenatural, es específicamente distinto de la cultura humana, pero no le sobreviene a ésta superficial o extrínsecamente, sino que la penetra vital e intrínsecamente, conformándola, elevándola, purificándola» (92).

El mensaje cristiano no es un elemento cultural, un ingrediente de la cultura, sino que trasciende todas las culturas. «El Evangelio y la cultura humana son ciertamente valores específicamente distintos, de distinto orden (natural y sobrenatural). El Evangelio es un valor cultural superior, y como tal puede informar y elevar a la cultura humana, evangelizándola, divinizándola (en cuanto realización de "gracia", que es cierta divinización, al decir de San Pedro, II, 1, 4), como la fe informa y eleva a la inteligencia, la teología a la filosofía, la caridad a la voluntad, pues, según la famosa sentencia de Santo Tomás "gratia non tollit, sed perficit naturam" (*Suma de Teología,* I, 1, 8 ad 2)» (93). No es salvador, nada cultural, en cuanto tal. La cultura, aunque posea todas las perfecciones de orden natural, no tiene poder salvador. La salvación, que proporciona la Iglesia, viene exclusivamente de Dios.

Sin embargo, el mensaje cristiano no es opuesto a ninguna cultura, ni superior ni inferior. Por el contrario, las culturas son

---

(90) Idem, *El conocimiento analógico de Dios*. Apéndice IX. *Evangelización de la cultura,* pág. 378.

(91) Cf. *Ibid.,* pág. 361.

(92) *Ibid.,* pág. 363.

(93) *Ibid.,* págs. 377-378.

su sujeto, y en este sentido las exige para perfeccionarlas. «No se trata, pues, tanto de que la fe se beneficie de la cultura humana, cuanto de que la cultura humana se beneficie de la fe». La Iglesia, como explica espléndidamente el profesor Rodríguez, no actúa nunca sin elementos culturales. De ahí que entre ambas se de: «Una causalidad en doble dirección, cuasi formal (de la fe) y cuasi material (de la inteligencia), la refluencia interna es mutuamente benéfica» (94).

Reconoce, no obstante, que: «Por la cultura del conocimiento, por la ciencia y por la técnica, el hombre se humaniza, llega a ser más (a ser más culto, más sabio, más prudente, más artista): Pero también puede deshumanizarse, pues no todo lo que es técnicamente posible es honestamente aceptable» (95). No todo lo perteneciente a la cultura es bueno para el hombre. La misma cultura tiene que ser redimida.

La Iglesia perfecciona a toda cultura, no sólo en el orden sobrenatural, sino también en el mismo orden natural. Le ayuda al penetrar, con todos sus auxilios sobrenaturales, en todos los ámbitos culturales, sin exclusión alguna. La sana de todos sus desórdenes y deficiencias (96). Incluso, una vez salvada en su mismo orden, puede estar al servicio de la salvación humana.

La cultura ya curada por el poder medicinal de la gracia, que excede a todo lo natural, aunque no esté dañado por las heridas del pecado, es instrumento de la salvación, que únicamente viene

---

(94) *Ibid.*, pág. 378. En estas reflexiones sobre la inculturación es fácil descubrir, como aplicaciones suyas, los siguientes principios nucleares de la síntesis teológico-filosófica de Santo Tomás: «La gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona» (*Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2); «La gracia presupone la naturaleza, al modo como una perfección presupone lo que es perfectible» (*Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 2, ad 1), principio que deriva del anterior; y el que se sigue de ambos: la gracia restaura la naturaleza en su misma línea.

(95) *Ibid.*, pág. 370.

(96) Véase: VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *Fundamentación teológica de la conciencia moral*, en A. LOBATO (Ed.), *Etica e società contemporanea*. Atti del III Congresso Internazionale della S.I.T.A., Ciudad del Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso, 1992, vol. I, págs. 103-116.

de Dios. Por ello, como afirma con gran precisión fray Victorino Rodríguez, la inculturación es «Evangelización de la cultura o cultura evangelizada y no a la inversa (evangelio culturizado)» (97).

La primera parte de la obra finaliza con un capítulo, el VII, que lleva por título *El conocimiento del Dios-Hombre, Cristo*. Como indica su autor: «Se centra en el conocimiento que tiene de Dios el Dios-Hombre, Cristo, que es quien nos enseña, en definitiva, a conocer a Dios y a nosotros mismos, porque sin el conocimiento de Dios se eclipsa el conocimiento del hombre» (98). Recuerda en este mismo capítulo que: «El Concilio Vaticano II dice en un pasaje que repite constantemente Juan Pablo II, que Cristo "manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación"» (99).

Como conclusión de estos ocho capítulos y nueve apéndices examinados, podría decirse, con las mismas palabras de su autor, que: «Sobre un mismo objeto se dan (...) distintos géneros o especies de conocimiento, que no convienen entre sí más que analógicamente. Ese es el sentido del título del libro *El conocimiento analógico de Dios*» (100).

Con todas las explicaciones referidas, y otras muchas omitidas, que se encuentran en *El conocimiento analógico de Dios*, de este sabio padre dominico, profesor de Teología moral del convento

---

(97) VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *El conocimiento analógico de Dios*, *op. cit.*, pág. 362.

(98) *Ibid.*, pág. 10.

(99) *Ibid.*, pág. 151. Uno de los fundamentos más esenciales de la síntesis tomista, que puede considerarse incluso como el apoyo de los tres anteriores citados, es que: «Cristo, en cuanto hombre, es nuestro camino para ir a Dios» (*Summa Theologiae*, I, q. 2, Pról.). Sin embargo, no lo es por la propia fuerza de su naturaleza humana individual, porque, como también dice Santo Tomás: «Cristo, en cuanto Dios, por su propia autoridad puede comunicar la gracia o el Espíritu Santo; como hombre la comunica sólo instrumentalmente, pues su humanidad fue instrumento de su divinidad» (*Summa Theologiae*, II, q. 8, a. 1, ad 1).

(100) VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *El conocimiento analógico de Dios*, *op. cit.*, pág. 13.

de San Esteban de Salamanca (101), el lector, aunque no sea un especialista en estas cuestiones, podrá recobrar la auténtica noción de Dios, de lo que es y de lo que no es. Además, la obra permite la utilización del auténtico lenguaje sobre la trascendencia divina, necesario para comprender adecuadamente y poder valorar las especulaciones de los teólogos actuales.

Esta tarea, el mismo padre Victorino Rodríguez la ha continuado en un nuevo estudio, que aparecerá próximamente en la obra colectiva de Abelardo Lobato, *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy* (102). El trabajo, que ocupará la tercera parte del volumen II, titulado *El hombre y el Misterio de Dios,* presentará sistemáticamente la doctrina teológica de Santo Tomás. Se expondrá la síntesis completa del pensamiento de Santo Tomás sobre el tema de Dios, corroborándolo con sus textos fundamentales y se confrontará la doctrina tomista con las corrientes de la modernidad. En definitiva, al igual que en el presente libro, mostrará cómo la luminosa doctrina tomista puede ser una ayuda decisiva a la superación del llamado «eclipse de Dios», en que ha caído el pensamiento moderno.

---

(101) Véase una síntesis de las principales posiciones del doctor Rodríguez en reciente estudio monográfico: VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *El conocimiento que el hombre tiene de Dios,* en VV.AA., *S. Tommaso Teologo.* Ricerche in occasione dei due centenari accademici. A cura di Antonio Piolanti. Col. Studi Tomistici, núm. 60. Città del Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, 1995, págs. 127-137.

(102) ABELARDO LOBATO (Ed.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy,* vol. I, A. LOBATO, A. SEGURA, E. FORMENT, *El hombre en cuerpo y alma,* México-Bogotá-Valencia, EDICEP, 1994.